

José Luis Rivarola (Lima y Padua)

Aproximación histórica a los contactos de lenguas en el Perú

1 Introducción

En el descubrimiento y conquista del Perú fue necesario, desde luego, adoptar las soluciones al problema dialógico y comunicativo que la diferencia lingüística había suscitado en el contacto con los habitantes de las anteriores regiones descubiertas, problema que con características análogas se presentó también en las regiones incorporadas después al dominio español. Primero el recurso a los gestos, tan precarios y riesgosos — como hubo de comprobarlo tantas veces Colón desde sus primeras experiencias —, porque al asentarse en sistemas simbólicos complejos, entretejidos a su vez en el armazón particular de una cultura, pueden resultar polivalentes y equívocos: instrumentos únicos e insustituibles, sin embargo, para superar inicialmente el anonadamiento causado por un significante lingüístico intransferible, convertido en ruido verbal para el interlocutor, anonadamiento del que son expresivo testimonio estas palabras del Almirante en su carta a los Reyes el 27 de noviembre de 1492: "yo no me detengo — dice — en ningún puerto, porque querría ver todas las más tierras que yo pudiese para hacer relación de ellas a vuestras Altezas; y también no sé la lengua y la gente d'estas tierras no me entienden, ni yo, ni otro que yo tengo a ellos" (*Diario*, II, 125). Luego, y como consecuencia, la necesidad de la intermediación idiomática, a través de intérpretes (lenguas, farautes, trujamanes): los primeros fueron esos indios cautivos a los que se refiere Colón el mismo 12 de octubre cuando escribe, con candoroso glotocentrismo, su siguiente propósito: "Yo, plaziendo a Nuestro Señor, levaré de aquí de mi partida seis [indios] a vuestras Altezas para que deprendan hablar" (II, 53). Estos cautivos fueron, en todas partes, los pivotes sobre los que giró el intrincado y áspero proceso de la fundación hispanoamericana, y asimismo los adelantados de la castellanización

y el bilingüismo, para ellos compulsivo. Pioneros también fueron aquellos españoles que, a raíz de una circunstancia adversa o por dispares aficiones, más despojadas de apremio, intentaron acercarse a las lenguas indígenas, y que como en el caso de Jerónimo de Aguilar — náufrago aprendiz de maya —, se constituyeron en intérpretes eficientes e indispensables — en el caso de Aguilar, en trabajosa complementación con la Malinche, bilingüe en maya y náhuatl, y también ella crucial eslabón que permitió encadenar comunicativamente a españoles con aztecas. Urgidos por la necesidad de sobrevivencia o atraídos por el caleidoscópico mundo de novedades, estos conquistadores de la primerísima hora abrieron trocha, aun en lo que su esfuerzo tuvo de frágil, de precario o tal vez de espúreo, en la fragosa senda del aprendizaje de las lenguas indígenas por parte de los españoles, senda transitada luego, entre resbalones y traspies, por los primeros doctrineros, y más tarde despejada y afirmada por la obra admirable de los primeros frailes lingüistas, esos hombres alumbrados por el talento y sostenidos por la constancia, que elaboraron las primeras gramáticas, los primeros diccionarios de las lenguas indígenas, que redactaron en éstas los primeros catecismos, rescatándolas de su agramía y de su anomia por considerarlas instrumentos dignos de la grandeza de la Revelación. En representación de todos mencionaré ya aquí al primero de los primeros, el dominico Domingo de Santo Tomás, autor de la primera gramática y del primer lexicón del quechua, impresos en Valladolid en 1560.

Los diversos aspectos de lo que he mencionado como el problema de orden comunicativo y dialógico de los momentos iniciales del descubrimiento y la conquista de América han sido materia de varios e interesantes estudios en los últimos años, por ejemplo, el difundido libro de T. Todorov (1982), de marcado sesgo ideológico en su hermenéutica, el libro de E. Martinell (1988), que ofrece un útil acopio de referencias pertinentes, los sugerentes estudios de M. V. Calvi (1986, 1990) sobre el Caribe y México, el valioso artículo de amplio alcance de L. Terracini (en prensa); remito a ellos, así como a los muy instructivos de F. Solano (1975), E. Franco (1983) o G. Haensch (1984) sobre el papel de los primeros intérpretes.

Permítaseme ahora solamente concretar el asunto, a modo de introducción anecdótica a este texto que hoy les ofrezco, con un par de referencias al Perú.

El verdadero descubrimiento del Perú — topónimo de origen incierto, desconocido por los peruanos prehispánicos, derivado quizá del nombre de un cacique o de un río en el golfo de San Miguel al sur de Panamá, primero extendido por la soldadesca descubridora a la zona de los manglares, actual Darién panameño y Chocó colombiano, y luego, conforme el descubrimiento de las costas más sureñas avanzaba, a Tumbes, llamada vacilantemente "provincia de Tumbes" y "provincia del Perú" en la Capitulación de Toledo entre Pizarro y la Corona (Porras 1951), y que hoy es el departamento más norteño del Perú en el límite con la república del Ecuador — el verdadero descubrimiento del Perú, decía, esto es, de lo que constituía el espacio de influencia del Tahuantinsuyo, comenzó cuando en diciembre de 1526 el piloto Bartolomé Ruiz, navegando por la región equinoccial en cumplimiento de un encargo de Pizarro, se topó con una barca de mercaderes tumbesinos — primera embarcación a vela que los descubridores encontraban en América. Al acercarse el barco español, los mercaderes indios se arrojaron al mar para ganar la costa, quedando sólo tres muchachos que fueron retenidos: la primera relación de este descubrimiento dice que "quedaron para lenguas" y que el capitán "hízoles muy buen tratamiento y trúxolos consigo" (Relación Xámano-Jerez, Porras 1937, 66). Bautizados luego como Fernandillo, Felipillo y Francisquillo, estos tres muchachos de la etnia tallán, tributaria del inca, dieron noticia fidedigna de la existencia de un gran imperio austral y proporcionaron los primeros objetos de ese mundo ignoto y deseado; de inmediato sirvieron, además, en el descubrimiento de Tumbes y luego fueron llevados a España por Pizarro, a cuyo lado años después actuarían como intérpretes — seguramente más ladinos ya —, cuando el gobernador entró en contacto directo con representantes del inca y con el inca mismo. Estos jóvenes tenían el *sec* o tallán como lengua materna y ciertamente conocían el quechua en su forma de lengua general extendida por todo el territorio de influencia del Tahuantinsuyo. Sobre este asunto volveré más adelante. Ahora quisiera agregar dos ejemplos algo dispares, porque también lo fue el destino de sus protagonistas, de la línea inversa de intermediación idiomática.

Cuando la expedición descubridora llega a Tumbes, guiada por los muchachos tallanes, Pizarro, invitado por un aparente espía del inca a visitar la ciudad, decide prudentemente enviar a otros a correr

el riesgo. Primero va un marinero llamado Bocanegra, quien regresa contando maravillas pero no es creído. Luego se manda a Alonso de Molina y a un negro: el asombro de ambos no tiene límites y Molina regresa literalmente atónito al barco: "Y como llegó al navío — dice Pedro Cieza de León (III, 55) —, yva tan espantado de lo que avía visto, que no contaba nada". ¿Qué le causaría más impresión a Molina? Quizá, como dice Cieza (III, 55), que "Venían a hablar con él muchas yndias muy hermosas y galanas, vestidas a su modo; todas le davan frutas y de lo que tenían para que llevasen al navío; preguntávanle que adónde yvan y de dónde venían. Y entre aquellas yndias que le hablaron estava una señora muy hermosa, y díxole que se quedase con ellos y que le darían por mujer una de ellas, la qual quisiese". Esta perspectiva debió de haberle causado una ansiosa ilusión: Molina se ofrece de inmediato a Pizarro para quedarse en Tumbes; éste accede y les comunica a los caciques y principales tallanes que en prueba de amistad verdadera quería "dexarles a un cristiano para que le mostrasen su lengua y lo tuviesen entre ellos" (ib. 68). Y así, Alonso de Molina con su hato se quedó en Tumbes, acompañado de otro marinero llamado Ginés, cuyo apellido ha callado la historia. Si los amores y placeres de este mundo le dejaron tiempo, Alonso aprendería quizá algo del tallán y de la lengua del inca. Pero su interés idiomático, si lo había, era, en verdad, pretexto de una pulsión — como se dice en cierta jerga — menos intelectual. Su destino final parece haber sido desastrado: entre varias hipótesis que menciona Cieza sobre la muerte de ambos jóvenes está la siguiente: "Otros dizen que fueron viçiosos en mujeres y que los aborreçieron tanto que los mataron". No eran, sin duda, personas adecuadas para pesquisas lingüísticas: "Cierto — dice el cronista (ib. 69) — si quedaran hombres sabios y religiosos que pretendieran aprovechar las ánimas de estos infieles, no ay que dudar sino que Dios fuera con ellos; pero eran mancebos de poco saber, criados en la mar y que se apocarían tanto que los yndios los matarían."

Y he aquí la última anécdota introductoria. Quizá los jóvenes tallanes instruirían a más de un español curioso durante las largas travesías por el Mar del Sur en la lengua del inca, lengua segunda para ellos. Nos ha quedado el nombre de Hernando de Aldana, que ha sido bautizado alguna vez — con benevolente y simpática exageración (Porrás Barrenechea 1948) — como el primer quechuista. Aldana

era nacido en tierra de Cáceres, de los Aldanas cacereños, llegados desde Alcántara en el siglo XIV. Fue el único que respondió con entereza al pedido de Pizarro de ir a llamar al inca Atahualpa a su campamento, poco antes de la toma de Cajamarca, quizá también, porque, como lo testimonia Cieza (III, 124) "Entendía un poco de la lengua de los yndios porque lo avía procurado". El cronista nos ha dejado un dramático cuadro del encuentro con el inca: a la embajada de Aldana (no sabemos si por medio de intérprete, o haciendo uso de su competencia, probablemente modesta, en la lengua indígena) el inca responde con el silencio, a lo que sigue un forcejeo que dice bien del temple de este cacereño perulero y asimismo del orgullo del inca, que no permitió que otros acabaran lo que él no había podido. Este es el texto:

"Esplicó la enbaxada que traya; no le respondió nada, mas levantóse con mucha yra y arremetiendo con el cristiano quiso tomarle el espada; mas túbola tan fuertemente que no bastó. Algunos de aquellos precincipales que allí estavan se levantaron con boluntad de lo matar e tomarle la espada. Atabalipa, como que avía recibido afrenta en no se la quitar, les manmdó que lo dexasen y le dixo con buen senblante que se bolbiese y dixese a Piçarro que luego se partiría por le hazer plazer y se verían entranbos. Aldana, que no las tenía todas consigo, hizo su acatamiento y a paso largo bolbió adonde estava Piçarro, a quien contó lo que le avía pasado ...".

Aldana vivió aún muchos años en el Perú y acabó buenas empresas, pero no sabemos si continuó su afición idiomática. Su final fue desdichado. Sobrevivió al tenso trance que acabamos de leer en Cieza pero no pudo sobrevivir a la minuciosa crueldad de un compatriota. En la oprobiosa época de las guerras civiles del Perú, Francisco de Carvajal, el llamado "Demonio de los Andes", lo hizo ajusticiar "sin saber nadie por el qué", cuenta el cronista Gutiérrez de Santa Clara (*Hist.* III, IV, 38) y, para mayor baldón, no permitió que fuera decapitado, como era su derecho en su condición de hidalgo, sino que lo sometió a la infamia de la horca.

2 La situación de las lenguas indígenas peruanas a fin de la época prehispánica

Pero bien: ¿qué era entender la lengua de los indios? ¿Con qué lenguas indígenas podrían toparse los conquistadores del Perú del siglo XVI? Se toparon, en verdad, con lo que el jesuita José de Acosta (*De proc*, 517) llamó, decenios después, "una verdadera selva de idiomas", causante de la admiración de quienes transmitieron, con distintos niveles de conciencia y perspicacia para tomar nota de una situación tan enrevesada, las primeras noticias sobre la distribución de tribus y lenguas. El esfuerzo por identificar los idiomas de esa selva, por establecer su relación con las etnias, por entrever los procesos históricos de su difusión y desplazamiento, se inició con los antiguos cronistas y tuvo un impulso decisivo con la obra de los lingüistas de los siglos XVI y XVII. Pero es en época contemporánea y, particularmente, en las últimas tres décadas, cuando la investigación lingüística y la etnohistórica han permitido trazar un panorama más completo de la diversidad idiomática que caracterizaba el espacio histórico del Perú prehispánico. Ya he mencionado el tallán o sec. Esta primera lengua con la que entraron en contacto los españoles formaba parte de un conjunto de lenguas, quizá emparentadas y hoy extinguidas, que se extendía por la costa más norteña del Perú: el sechura, el colán, el catacaos, de las cuales apenas queda más que el nombre. Del tallán o sec, aparte de los reflejos toponímicos, se han conservado unas cuantas palabras de difícil evaluación para propósitos clasificatorios. Al sur del territorio tallán se hablaba el mochica (también llamado yunga), una de las grandes lenguas del Perú prehispánico, que algunos dividen en una variedad propiamente mochica correspondiente a la costa del actual departamento de Lambayeque (topónimo que contiene un sufijo de amplia difusión en mochica) y la variedad quingnam que correspondía al país (y a la cultura) chimú o chimor. Si del quingnam sólo se conoce la denominación, el mochica es lengua documentada y descrita desde los siglos XVI y XVII; en el siglo XIX, el viajero y estudioso alemán Ernesto Middendorf (1892) encuestó a hablantes de mochica para su gramática de esta lengua, y aún en las primeras décadas de este siglo había hablantes de mochica en el puerto de Eten (Depto. de Lambayeque). El sur del área mochica-quiringnam, la costa de los departamentos de Lima e Ica

eran zonas de lengua quechua. Con esta lengua tocamos uno de los problemas fundamentales de la diversidad lingüística del mundo andino.

A comienzos del siglo XVI, el quechua estaba extendido en la señalada zona costera, y de norte a sur a lo largo de las sierras andinas, en un estado de muy marcada fragmentación dialectal. El estado actual de la investigación nos indica que el origen de esta lengua estuvo en la costa y sierra norcentrales del Perú y que su expansión en diversas oleadas hacia el norte y hacia el sur debe de haberse iniciado en los primeros siglos de nuestra era. A la cronología de estas oleadas expansivas — que llegaron a cubrir de quechua prácticamente todo el espacio andino y que han sido asociadas a diversos horizontes arqueológicos, sin que hasta hoy pueda establecerse una correlación clara al respecto —, es muy difícil aproximarse salvo a través de los intentos del frágil e inseguro método glotocronológico. En cualquier caso, en sus no menos de diez siglos de expansión, el quechua sufrió un proceso de dialectalización profunda. Pero además, en el caso de su expansión por el sur andino desde la costa centro-sur fue empujando hacia la zona de su actual ubicación en torno al lago Titicaca a lenguas del grupo aru, al cual pertenece el aimara. Actualmente quedan dos islotes de lengua aru en las serranías del departamento de Lima (el hacaru y el cauqui) pero casi al borde de la extinción; constituyen pequeños restos de resistencia a esa quechuización del sur andino, que convirtió al aru en sustrato del quechua. Este proceso de desplazamientos y superposiciones envolvió también a otra lengua primitiva del sur andino, conocida como puquina, lengua desaparecida hoy pero todavía vigente en los siglos XVI y XVII, registrada desde entonces y quizá extinguida sólo bastante tiempo después (Torero 1974, Cerrón-Palomino 1985, 1990a).

Ahora bien, los incas — que construyeron el primer gran estado andino unificado, el Tahuantinsuyo, durante aproximadamente los cien años anteriores a la conquista — no fueron quechuas ni hablantes de quechua en sus orígenes. Parecen haber sido, más bien, una etnia de origen altiplánico, quizá de lengua aru o puquina, que se desplazó exitosamente hacia el valle del Cuzco, y que en vista de la probable vigencia del quechua allí o en zonas próximas de conquista, adoptó esta lengua, conservando la propia como jerga secreta

reservada a la nobleza imperial. El nombre mismo de la lengua es de origen algo oscuro; se sabe, es verdad, de una etnia *quichua* habitante de una zona cerca del Cuzco, pero esto no es suficiente para explicar la difusión del nombre — además, consagrado tardíamente en la obra de Domingo de Santo Tomás.

Adoptando el quechua como suya y como lengua del Tahuantinsuyo en formación, los incas se hacían cargo de su extensa difusión; no obstante, debieron resolver el problema de su fragmentación, que en algunos casos — como ocurre hoy — haría imposible la comprensión entre súbditos. Por caminos y formas difíciles de precisar, se constituyó una lengua estándar que fue difundida por todo el imperio a través de una política lingüística basada en el envío de maestros a las zonas conquistadas o del traslado de las élites dirigentes — (caciques, funcionarios, gente principal) — a lugares donde pudieran aprender la lengua general o pulir su competencia en ella (Cerrón-Palomino 1987). Se creó así, una situación de bilingüismo o dialectalismo diglósico (en zonas de mayor diversidad habría tri o polilingüismo), que ciertamente prefigura la situación colonial.

Ahora bien, las antiguas noticias sobre esta lengua general la denominan también "lengua del inca" o "lengua del Cuzco", lo que podría hacer presumir que se trataba de una variedad cuzqueña. Pero, a juzgar por los testimonios fragmentarios que pueden usarse para el caso, se trataba más bien de una especie de *koiné* similar a la descrita por Santo Tomás, quien, según parece, tomó como base la variedad de la costa centro-sur, la cual, como se mencionó, fue también el foco de la quechuización de la sierra sur y, por ende, fuente de la variedad cuzqueña. Esta última, sin embargo, tenía características específicas, en parte debidas a su largo contacto con el aimara, que no eran de la lengua general. Lo más probable es que esta *koiné* fuera llamada "lengua del inca" o "lengua del Cuzco" en razón de haber sido favorecida por los incas y por el centro de poder cuzqueño.

Pero de hecho los préstamos al español ingresaron, abundantemente, en las variantes propias de la lengua general, que fue la que los conquistadores primero encontraron, y no en las correspondientes a la modalidad cuzqueña: por ejemplo, con sonora en vez de sorda después de nasal (*cóndor* y no *cóntor* o *cúntur*, *tambo* "mesón" y no *tampo*); con la sibilante palatal, luego convertida en jota (*Xauxa* hoy *Jauja*, frente a *Sausa*, *Caxamarca* hoy *Cajamarca*, y no *Casamarca*)

etc. Hay, sin embargo, algunos cuzqueñismos como *inca* que competía antiguamente con *inga*, (incluso en el Inca Garcilaso, defensor de la variedad cuzqueña y de la idea de que el quechua general era el quechua cuzqueño cortesano) o *pampa* (que, sin embargo, se mantuvo como *bamba* en numerosos topónimos, Cerrón-Palomino 1991).

Derrumbado el Tahuantinsuyo, la lengua general se debilitó y volvieron a cobrar fuerza las variedades regionales, con una fragmentación tan marcada que la expresión de Acosta tiene plena justificación. La política lingüística española, sin embargo, se hizo cargo de la importancia y extensión que había logrado esta lengua general, la propició e incluso favoreció su extensión hasta zonas, como Santiago del Estero en la actual República Argentina, adonde no había llegado en época prehispánica. Pero como la lengua general quechua no había logrado la total unificación lingüística del mundo andino, fue necesario utilizar para los propósitos evangelizadores las otras lenguas de gran difusión, que fueron llamadas también lenguas generales.

Echemos ahora un vistazo a algunos aspectos glotopolíticos y sociolingüísticos del contacto hispano-indígena.

3 El español y las lenguas indígenas: aspectos glotopolíticos y sociolingüísticos¹

Las ideas y propósitos de la colonización inicial apuntaron a una rápida hispanización idiomática. Sin embargo, las dificultades que se encontraron para la propagación del español amortiguaron el entusiasmo hispanizante a favor de una política lingüística que, en beneficio de la aculturación religiosa, sacrificó la inmediata y rápida hispanización idiomática que se pretendía, favoreciendo no sólo el uso y la difusión de las lenguas indígenas, o por lo menos de algunas de ellas, sino también lo que en términos modernos se entiende como su elaboración y codificación lingüísticas.

Si bien la Corona nunca abdicó de sus propósitos asimilacionistas, que en el terreno idiomático implicaban la hispanización total y la

¹ Los apartados 3 y 4 extractan y refunden pasajes de *La formación lingüística de Hispanoamérica*, obra del autor.

consiguiente extinción de las lenguas indígenas, hay una marcada diferencia en el tenor, la perspectiva e incluso la entrelínea de la gran cantidad de documentos conservados (cartas, ordenanzas, consultas, minutas, cédulas reales, etc.) que se refieren a la política lingüística colonial. Así, frente a una política explícitamente asimilacionista en la época de Carlos V, la época de Felipe II se caracteriza por la importancia que se concedió a las lenguas indígenas como instrumentos de evangelización. En este contexto hay que considerar la fundación de la cátedra de quechua en la Universidad de San Marcos en 1579 — si bien se había comenzado a dictar desde 1576 —, las ordenanzas para que los clérigos y religiosos fueran admitidos a las doctrinas y beneficios sólo sabiendo la lengua general o la de los indios que debían adoctrinar, el interés por el estudio gramatical o léxico de las lenguas indígenas (materializado en primer lugar en la *Gramática* y el *Lexicón* de Fray Domingo de Santo Tomás y luego, p.e., en las correspondientes al jesuita González Holguín o en el *Vocabulario* que Ludovico Bertonio, también jesuita, confeccionó para el aimara), y no en último lugar la elaboración de catecismos y libros de oraciones en lenguas vernáculas.

En el año 1584 se publicó, como primer libro impreso en el Perú, la *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los Indios* ..., el cual había sido mandado componer por orden del Tercer Concilio Limense celebrado poco antes. Este manual de doctrina es un texto trilingüe, en español, quechua y aimara, que constituye un extraordinario documento para la historia de los contactos lingüísticos en el mundo andino, y para la historia de las lenguas mismas en cuestión. Conviene detenerse un momento en algunos de sus extremos. La *Doctrina Christiana* surgió de la necesidad de contar con un texto único de evangelización en las dos más importantes lenguas andinas, habida cuenta de las desviaciones que se derivaban del uso anterior de cartillas de amplia circulación, que el Primer Concilio Limense se vio en la obligación de prohibir, en pro de una evangelización en castellano o incluso en latín. El proyecto originario parece haber sido, según se desprende de una solicitud de permiso de impresión un año anterior, publicar un texto cuatrilingüe por el añadido de una versión en mochica, que probablemente no llegó a terminarse, pero que es un indicio de la importancia que debe de haber tenido esta lengua ya mencionada, propia del litoral norte del Perú.

El entusiasmo indigenista, avivado por el celo evangelizador de los conciliares, se muestra de manera patente no sólo en este proyecto mayor no culminado, sino en la declaración sinodal que se imprime en las primeras páginas del libro como "Epístola sobre la traducción": en ella se afirma que en el Reino hay muchas lenguas y muy diversas, y se provee que los prelados en sus sínodos diocesanos "o con la mejor comodidad que les parezca, hagan junta de lenguas de personas doctas y religiosas, para que de conformidad se haga la traducción de este mismo Catecismo, y hecha así con la dicha autoridad se publique y nadie use otra alguna en aquella lengua".

Si bien es verdad que en 1590 el jesuita Alonso de Barzana parece haber publicado en Lima un libro de gramática, vocabulario y oraciones en la lengua puquina (y en otras cuatro lenguas del sur de Bolivia, del norte de Argentina y Paraguay) — libro que no se ha conservado y de cuya existencia inclusive se duda — y que el franciscano Jerónimo de Oré en su *Rituale seu manuale Peruanum* ... de 1607 incluyó, además de textos en quechua y aimara — lenguas únicas que había usado en su *Symbolo catholico indiano* ... nueve años anterior —, textos en puquina y mochica (además de guaraní), no parece probable que se empleara en la evangelización un número muy grande de idiomas, fuera de las llamadas "lenguas generales". La tendencia parece haber sido más bien aprovechar para la evangelización las lenguas de mayor difusión: en el caso del quechua, esto explica el que en época colonial, como ya se indicó, se haya extendido a regiones a las que no había llegado en época precolombina.

Por lo demás, el indigenismo catequético no gozó de aceptación unánime en las esferas políticas de gobierno durante el reinado de Felipe II. Por su importancia creo que vale la pena referirse al hecho siguiente: poco antes de junio de 1596, el Consejo de Indias envió para la firma de Felipe II una minuta de cédula real destinada al virrey del Perú. En este proyecto, el Consejo explica al rey el gran estorbo que constituye para la doctrina y enseñanza de los indios, y para encaminarlos en la vida política y en las buenas costumbres, el que conserven su propia lengua, con la que conservan también sus idolatrías y supersticiones. Luego de abundar en razones de esta naturaleza, propone se mande al virrey dé orden para que en todos los pueblos de indios "los curas, sacristanes y otras personas que lo sepan y puedan hazer con amor y caridad, enseñen la lengua castellana a los

indios y la doctrina christiana en la misma lengua, como se haze en las aldeas destos Reynos de Castilla y asimismo a leer en Romance castellano para que deprendiéndolo de esta manera desde la niñez hablen y entiendan esta lengua". Lo que hasta aquí podría interpretarse como un proyecto sensato para acelerar la difusión del español y garantizar la ortodoxia frente a la idolatría indígena, se revela poco después en su lado intolerante y violento cuando el Consejo propone que los indios "dexen y oluiden la propia [lengua], procurando que esto se entienda no sólo con los niños sino con los de todas las edades, proueyendo en ello de manera que se cumpla so graues penas, principalmente contra los caciques que contraunieren a la dicha orden o fueren rremisos y negligentes en cumplirla, declarado por ynfame y que pierda el cacicazgo y todas las otras onrras, prerrogatiuas y nobleza de que goza, el que de aquí adelante hablare o consintiere hablar a los Indios del dicho su cacicazgo en su propia lengua". Paso por alto otros detalles del proyecto legislativo, y llego al final del caso: enviada la minuta al rey, éste la devolvió sin firmar, escribiendo de su puño y letra: "Esto se me consulte en todo lo que hay en ello", lo cual obligaba al Consejo a explicar nuevamente por extenso los motivos y alcances de la propuesta. El Consejo abundó en razones, que omito, pero no obtuvo la aprobación real. La respuesta del rey, escrita al dorso de la consulta, fue del tenor siguiente: "No parece conveniente apremiallos [a los indios] a que dexen su lengua natural, se podrán poner maestros para los que voluntariamente quisieren aprender la Castellana, y dése orden cómo se haga guardar lo que está mandando en no proueer los curatos sino a quien sepa la de los Indios". Como ha comentado Silvio Zavala, Felipe II no podía desconocer la conveniencia de la castellanización para la política colonial pero su maduro olfato político "le permitía darse cuenta de que el sistema compulsivo no era el más indicado para orientar la política lingüística en las Indias" (Zavala 1977: 38).

La preocupación de la Corona por la difusión del español fue constante, y así lo manifiestan los documentos coloniales. Lo que he llamado indigenismo catequético era en buena parte un mandato de la realidad, ante lo imposible de la alternativa. Bien lo dice la *Doctrina Christiana* de 1584, con un pensamiento paulino: "El apostol Sant Pablo enseña, que aun que sea bueno y santo lo que se dize, si no se dize en lengua que entienda el que oye, no se edifica ni

lleua fructo de la doctrina; y assi no basta proueer la doctrina a los Indios si no se da orden como se les diga en su lengua para que la perciban". La inquietud por el lento avance de la castellanización, es decir, por la resistencia lingüística de fuertes contingentes indígenas, era justificada desde el punto de vista de la autoridad colonial, pues la lengua es un factor de aglutinación y de resistencia socio-cultural. A partir del siglo XVII las orientaciones de política lingüística, incluso en materia religiosa, vuelven a tener un matiz coercitivo, que se agrava a fines del siglo XVIII. Como ilustración voy a citar un pasaje de una Real Cédula de 1634, dirigida al Arzobispo de Lima, especialmente interesante porque se fundamenta en ella la viabilidad de la difusión del español con la difusión que habían logrado los incas respecto del quechua, convirtiéndolo en "lengua general". Dice así:

"... considerando lo mucho que importa y conveniencias que se seguirán a esos naturales sabiendo la lengua española particularmente para poder ser enseñados con perfección en nuestra santa fe católica por personas de toda satisfacción y virtuosas de que hasta ahora se ha necesitado por no saber la lengua de los indios y por esta causa ser necesario encargar su doctrina a otras que la saben y de menor satisfacción fiando justamente los prelados de intérpretes las pláticas y sermones que les hacen, con que no es posible llegue la doctrina a sus corazones con la pureza y fervor que si la entendieren, me ha parecido conveniente que a todos los naturales que estuvieren en la edad de su puericia y pudieran aprehender la lengua castellana, se les enseñe ... supuesto que no parece muy dificultoso lo que se propone tratando de ello con el desvelo necesario, pues no lo fue en el tiempo del inga que obligó a que todos supiesen su lengua quichua y la aprehendieran ..." (DFSH II: 356)

No parece, sin embargo, que este tipo de orientaciones tuviese demasiado efecto, pues es un hecho que la catequesis de los indios se siguió haciendo en lenguas indígenas, como se puede inferir de numerosos testimonios documentales (Ugarte Chamorro 1961, Rivarola 1990). Quizá si a fines del siglo XVIII, como se dijo, la situación se haya modificado un tanto con la política lingüística decididamente asimilacionista y antiindígena impuesta por Carlos III, asimismo con las consecuencias negativas, desde este punto de vista, que tuvo la expulsión de los jesuitas (1767) y, en general, con la represión que siguió a los levantamientos indígenas de fines de este siglo.

¿Cuál fue el proceso de la difusión del español en el territorio andino? La costa sufrió una hispanización rápida e intensa durante el siglo XVI. Zona de tránsito fácil y puerta de entrada para los migrantes, no resultaba favorable para una resistencia lingüística. La población indígena parece haber sido diezmada por epidemias, y, en todo caso, la sobreviviente y restante emigró o se bilingüizó prontamente. Refiriéndose a los indios del cercado de Lima, el P. Cobo en su *Historia de la fundación de Lima* ([1637], 1822, p. 138) dice: "Eran tan españolados que todos, generalmente hombres y mujeres, hablan nuestro lenguaje". El quechua de la costa, que en su variedad centrosureña parece ser, como ya se indicó, la base del descrito por el P. Santo Tomás, desapareció sin dejar huella.

La situación en las sierras andinas fue totalmente diferente. Allí la difusión del español entre la masa indígena fue un proceso muy lento (aún inacabado), dificultado por la configuración geográfica del territorio, por la desproporción demográfica entre españoles e indígenas, por las barreras para el contacto interétnico, por la precariedad de los medios de enseñanza (básicamente colegios para familias principales y rudimentos en el contexto de la catequesis para los indios del común) y por factores psicosociales vinculados a la conmoción que significó en la población andina la irrupción europea (Rivarola 1989, 1990, 1992).

En tales circunstancias, el español era fundamentalmente la lengua de las minorías colonizadoras y de grupos de mestizos, cada vez más abundantes, que se fueron convirtiendo en los representantes más connotados de la relación interétnica e intercultural; ese español de los indios en diversos grados de ladinización era un español generalmente precario, que sin embargo suponía una cierta ventaja, dentro de la sociedad colonial, respecto del monolingüismo indígena absoluto, pues tratándose de una sociedad fundamentalmente diglósica, y siendo el castellano la "variedad alta" respecto de cualquier lengua indígena, su conocimiento permitía, aun mínimamente, una ampliación del horizonte social.

Pero habiendo sido un proceso largo, lento y difícil el aprendizaje del español por parte de los indígenas, y asimismo limitado y precario el aprendizaje de lenguas indígenas por parte de los españoles, es decir, sin un bilingüismo extendido, la sociedad colonial andina fue una sociedad de monolingüismos insulares, es decir, una sociedad en

la que los grupos sociales están básicamente encerrados dentro de los límites de su lengua y se relacionan apenas a través de los delgados y frágiles vasos comunicantes de la intermediación idiomática.

Permítanme comentar a continuación algunos aspectos de la vivencia de las barreras lingüístico-culturales, tal como nos la ofrecen algunos testimonios.

4 Barreras lingüísticas

Asomémonos primero a algunos testimonios teatrales. Uno de ellos es la breve obra dramática titulada *La Conquista de los Españoles*, recogida en 1942. Esta representación de texto bilingüe quechua-español se repite todos los años en Oruro (Bolivia) con ocasión del Carnaval. Hay en ella una serie de incidentes entre personajes españoles e indios, que en verdad no llegan a comunicarse: los españoles hablan en español, los indios en quechua, de modo que la imposibilidad comunicativa es realmente el motivo de la obra. El drama bilingüe, que se origina en una embajada de paz del rey de España, viene a representar el fracaso de esa embajada por la falta de bilingüismo efectivo de los personajes (Terracini 1959: 15). El drama de la incomprensión tiene un clímax en el encuentro entre Pizarro y Atahualpa, cuando aquél expresa su ira por no entender al inca: "Escuchad yo no puedo sufrir las palabras de este hombre rebelde", donde queda claro que el indio es rebelde porque no ha entrado en la esfera lingüística del conquistador. "El encuentro de las dos lenguas, trágico en su mutismo" (Terracini 1959: 18) es el motivo esencial del drama de Oruro. Su editor, C. Balmori (1955), señaló en él una serie de elementos que son propios de la tradición indígena y ajenos a la tradición dramática española, y que permiten considerar a este texto como un testimonio moderno, pero de raíces antiguas, acerca de la vivencia del choque de culturas, centrado en la diferencia de lenguas.

El drama de Oruro forma parte de todo un ciclo de obras dedicadas a la muerte de Atahualpa, del cual se han descubierto nuevos testimonios provenientes de diversas partes del Perú (*Dramas* 1985). Se trata de obras que quizá se remontan a los siglos coloniales y que se representaban y se representan en ocasión de las fiestas patronales

de los pueblos. Se han transmitido muy alteradas, a través de copias y recopias que pasaban de mano en mano, para uso de los "ensayadores", del mayordomo de las iglesias o incluso de los actores. En algún caso, el texto, tanto en la parte castellana como en la quechua, está tan deturpado que en buena cuenta los parlamentos de los personajes que intervienen son una jerigonza difícilmente comprensible, que los actores repiten sin entender, lo cual si por una parte apunta a un vaciamiento o empobrecimiento de la literalidad del texto, por otra reafirma el valor de estereotipo simbólico que tiene la representación tradicional del drama de la conquista.

Varias de estas obritas, como la de Oruro, son bilingües, y su estructura subraya el bloqueo comunicativo derivado de los monolingüismos enfrentados; en ellas aparece como personaje Felipillo, el intérprete o faraute, y sobre él recae la función de intermediación: en el *Prendimiento y degollación del inca* Felipillo traduce los parlamentos de los españoles al quechua y los de los indios al castellano, con lo cual se sacrifica toda agilidad teatral en beneficio de una dramatización del problema comunicativo mismo. En otras de las obras bilingües, Felipillo traduce el quechua a un castellano muy indicador de incipiente bilingüismo, pero me parece que con un propósito cómico y una intención devaluadora: Felipillo se expresa como el truhancillo de confianza de los españoles, usando incluso coloquialismos castizos humorísticos como *miquis* por *mi*. Cuando Tituatauchi se acerca a Pizarro trayéndole regalos del Inca, se suscita el siguiente diálogo:

TITUATAUCHI. Raurac sapra intipa churin Viracochjacuna, huauqui Atahualpami, cai upiananta, cai micananta apachimasca misqui similla supiarinaiquipac micurinaiquipac, cai coillquitahuanmi [sic] apachismasca [sic] ma cusi causai yarpaillata puchucachinaiquipac ari.

[Señores Viracocha, hijos del dios barbudo, el hermano Atahualpa ésta su bebida, ésta su comida me mandó traer para que puedas tomar y comer endulzándote la boca; me envió también este dinero para que puedas, pues, vivir recordándolo alegremente hasta el fin de tus días].

- PIZARRO. Felipe que es esta que trae y dice estos bárbaros indios.
- FELIPE. Señor Don Fco. Pizarelo, ustí no sabes nada, tu inca te enviastes su upiar y micur, para que ustí vivas y comes ustí y también con tu gusto y oro con tu plata embiastes pace [sic] o mas, y este tu mujer tambien para meques, la chula (agarra la botella).
- PIZARRO. Pues vamos tomando Felipe, aver prueba tu primero, puede ser que tenga algún mixto de veneno.
- FELIPE. A ver ti probare por tu buca nombres patres hijos espiritus santos fellos [sic] Amen, abriti buca tumate a que cosa tan boino, sobabe dintra por me gorgoiro no sempre para me no venenos tene.

(*Dramas* 1985, p. 108)

A diferencia de estos casos, en la famosa obra quechua *Tragedia del fin de Atahualpa*, redactada en Chayanta (Bolivia) y conceptuada por su editor J. Lara (1957) como una pieza auténticamente indígena compuesta en los primeros años de la conquista, Felipillo traduce al quechua lo que los españoles no dicen en castellano. Es decir: en la pieza de Chayanta los españoles, cuando intervienen, sólo mueven los labios, no emiten sonido, y el contenido de su silencio es comunicado por Felipillo. No puede concebirse tal vez forma más elocuente para expresar el extrañamiento frente al nuevo lenguaje y al nuevo discurso del poder.

Tanto en la obra de Oruro, como en la de Chayanta, aparece también un motivo fundamental de la incomunicación y de la superioridad española: la escritura. El impacto que tuvo este invento desconocido en el mundo andino fue tremendo. Ya la historiografía más antigua recoge, elaborándola de distintas maneras, la tradición del desconcierto de Atahualpa cuando se le entrega la Biblia: según algunas versiones, el inca se lleva el libro al oído y al no oír nada lo arroja.

En la obra de Chayanta, Almagro entrega a Atahualpa una carta del Rey de España; el inca la lleva también a su oreja, trata de oír y confiesa que no entiende. Luego la carta, una misteriosa "hoja de maíz", circula de mano en mano en busca del imposible desciframiento, incluso para el adivino Huaylla Huisa. En el drama de Oruro, las letras, no sólo incomprensibles sino inidentificables en su naturaleza de signos, son descritas de las maneras más diversas y pintorescas (p. e. "huellas de una serpiente que se ha deslizado", "montón de hormigas negras", etc.).

La escritura como signo de superioridad cultural es un elemento constante de la historia de la convivencia hispano-indígena, y como tal ha sido expresado de diversos modos tanto de una parte como de otra. De un lado, vale recordar aquellas anécdotas — que parecen recoger un antiguo motivo folklórico y que la tradición historiográfica y literaria ha configurado en variantes diversas — acerca del indio portador de una cantidad determinada de comestibles (animales asados en Pedro Mártir de Anglería, frutas en el Padre Acosta, en el Inca Garcilaso y luego en Ricardo Palma) y que no sale de su perplejidad al comprobar que el remitente o el destinatario (según los casos) logra enterarse, a través de un mensaje escrito cuya naturaleza y función desconoce, de que se ha comido parte de ellos por el camino. El de Anglería, al comentar esta anécdota referida a los indios de La Española, nos da además una clave interpretativa según la cual la escritura, practicada allí por los españoles en unas hojas del árbol llamado *copei*, se utiliza como signo de superioridad y funciona como un importante mecanismo de control social: "Así se chancean de los ignorantes isleños, y éstos tienen a los nuestros como dioses, por cuyo imperio las hojas descubren lo que ellos pensaban ser secreto. Extendiéndose por la isla el rumor de que las hojas hablan al arbitrio de los nuestros, contiene a los insulares en la fidelidad de lo que se les encarga" (*Décadas*, III, 8, 277 - 278).

Del otro lado, el indígena, podrían traerse a colación diversos tipos de testimonio del impacto que ha tenido esta diferencia cultural y de la importancia que se le asigna como factor constitutivo de la cultura española. Mencionaré como ejemplo el texto de un mito contemporáneo, que lo pongo en representación de los varios mitos que, de manera central o sólo lateral, se refieren a la escritura; su especial valor testimonial se lo otorga el hecho de ser un mito cosmogónico,

recogido modernamente en Urcos (Cuzco), en el cual la escritura es un elemento de oposición, enfáticamente subrayado, entre dos de las tres generaciones de una segunda etapa de la creación divina. En efecto:

"En la segunda etapa, Dios crea el mundo de Jesucristo, que es el actual y que algún día llegará a su fin. A la presente generación Dios la crea en tres categorías. Primero los *qollas*, que habitan al lado del gran lago. Estos siempre llegan a estas tierras en busca de comida, ya que los *qollas* fueron pescadores. Segundo los *inkas*, que vivieron en la gran ciudad del Cuzco. Tenían gran poder y pudieron hacer grandes cosas, como ciudades, caminos y fortalezas, porque Dios los hizo así, pero no se les dio el gran poder de saber leer. Cuando llegaron los *mistis*, los *inkas* se fueron hacia el Tayta Paytiti y escaparon hacia los cerros, ocultándose con sus esposas en las punas, lugar a donde los *mistis* no pudieron llegar. Por eso viven en las punas más solitarias e inhóspitas, como castigo de Dios por los pecados que cometieron. Tercero los *mistis* que son los hijos últimos de Dios, los 'chanas' de la creación y así hacen lo que se les antoja y Dios les soporta los pecados; además, saben leer." (Marzal 1971: 62 - 69)

5 Contacto de lenguas y evolución

Pero volvamos a la difusión del español.

Aunque lenta y conflictiva, la difusión del español fue generando una serie de procesos de adaptación lingüístico-cultural y abriendo el camino para la formación de variedades regionales, resultantes en parte de la convivencia con las lenguas indígenas. Veamos, pues, algunos aspectos del contacto de lenguas como factor de cambio.

Si no se necesita demasiada imaginación para suponer que desde los tiempos iniciales, que hemos evocado al comienzo, se dieron modalidades del tipo *pidgin* que se fueron convirtiendo progresivamente en variedades subestándar de curso básicamente oral, hoy podemos documentar cómo una variedad propiamente andina de español (diferente de la costeña o litoraleña) se iba abriendo paso inclusive en la escritura. En los últimos años me ha sido dado encontrar en la documentación colonial desde la segunda mitad del siglo XVI textos que revelan una serie de fenómenos fonético-fonoló-

gicos y morfosintácticos sólo explicables a partir de la condición de bilingües de los escribientes (Rivarola 1990): confusiones vocálicas derivadas del hecho de conocer el quechua y el aimara sólo un grado vocálico en la zona palatal y en la zona velar, respectivamente; usos anormales de consonantes (p. e. oclusivas sordas en vez de sonoras) igualmente debidos al adstrato; discordancia de género y número, etc. Algunos de estos textos son incluso edictos redactados por escribanos bilingües, que testimonian así como su español mestizado iba ganando nuevos espacios funcionales. La historia de los préstamos léxicos provenientes de lenguas indígenas, préstamos que en algunos casos pasaron al español general, en otros permanecieron en el español americano o peruano general, y en otros más aún, quedaron circunscritos a variedades regionales menores, es otro capítulo importante de la historia que nos ocupa. Ya he mencionado algunos aspectos fonéticos. Pero ante la imposibilidad de tratar siquiera someramente este asunto, baste señalar que no sólo es pertinente trazar la diacronía de los préstamos sino también atestiguar la convivencia, competencia y eventual eliminación de sinónimos dentro del contexto de la historia de cosas, instituciones y costumbres. Así, para citar un caso ilustrativo de esa competencia que se resolvió finalmente en el Perú y parte de América en favor del término indígena de origen quechua, me remito al testimonio del cronista Pedro Pizarro, quien en su *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (1571) dice lo siguiente a propósito del avocado (del término náhuatl *ahuacatl*, sinónimo del quechua *palta*).

"Ay otra fructa que se llama palta, que aca nosotros le tenemos puesto nombre pera, porque tienen la misma hechura y verde que una pera grande." (*Relación*, p. 250)

Sin embargo, la fuerza del término *palta*, que desplazó a *pera* y al nahuatlismo *aguacate* en el Perú, queda atestiguada a comienzos del siglo XVII en el *Vocabulario* del P. Holguín, quien en la entrada correspondiente del término quechua renuncia a toda sinonimia hispánica y no emplea sino el mismo préstamo quechua para la definición de *palltay*: "la palta, el árbol o la fruta".

En el caso de las lenguas indígenas es más difícil seguir la diacronía de los préstamos, porque la documentación escrita es más

escasa, aunque en este campo aún queda casi todo por investigar: fuentes lexicográficas, gramaticales, textos doctrinales, textos literarios, que documentan el impacto masivo del castellano sobre las lenguas indígenas. Sólo un par de acotaciones. Como era de esperarse, ya en los antiguos textos doctrinales se documenta la introducción de numerosos préstamos correspondientes a conceptos abstractos, para los que, en el contexto del discurso religioso, no era posible encontrar equivalente, no obstante el extraordinario esfuerzo de los redactores por atenerse a las posibilidades expresivas de las lenguas indígenas. Es obvio que una exageración de este esfuerzo podía comprometer la ortodoxia. Así, en la mencionada *Doctrina christiana para instrucción de los indios* ... de 1584 encontramos incorporados a los textos quechua y aimara — fuera de nombres propios o específicos del dogma cristiano como *Dios padre* (adaptado como *Dios yaya* en quechua), *Virgen*, *Espíritu Santo* — términos como *gracia*, *fiesta*, *domingo*, *jurar*, *comulgar*, *confesar*, *ayunar*, *diezmo*, *persona*, *ánima* etc. A veces los redactores optan por subrayar la equivalencia. Al tratar de los enemigos del alma, por ejemplo, mencionan primero la voz o perífrasis de la lengua indígena y luego agregan el equivalente español: en el caso del segundo de estos enemigos se dice, para el quechua, "Çupay, Diablo sutioc" [Çupay, se dice diablo]. La equivalencia interlingüística era aproximativa, por cierto, como corresponde a conceptos tributarios de cosmovisiones radicalmente diferentes, pero resultó ser determinante para el curso semántico de ciertos términos en quechua. He escogido el ejemplo anterior porque justamente *súpay*, que significaba originariamente "fantasma" o "aparecido" terminó por adquirir el significado de "demonio". Caso similar de préstamo semántico es, como era de esperarse, el de *qillqa*, originariamente "trazo", "grabado" y luego "escritura", "carta".

Los préstamos se extendieron, por cierto, a numerosísimos términos de la cultura material, y a través de ellos, entraron préstamos fonológicos como, por ejemplo, /b d g/, inexistentes en quechua (Cerrón-Palomino 1990b). La variedad de la fisonomía fonético-fonológica que se comprueba en los préstamos es reveladora de los procesos de adaptación. Así, algunos dialectos tienen las voces *kawallu* y *aruwi* derivadas de *caballo* y *adobe*, con la conversión de /b/ y /d/ inexistentes, en /w /y/ r/, y con la sustitución de la vocales /o/ y /u/ por /u/ e /i/. Pero otros dialectos tienen *kaballu*

y *adubi*, que integran ya /b/ y /d/. Es obvio que las primeras variantes representan la forma primitiva del préstamo, porque justamente provienen de dialectos con menos contacto con el español. Es lo que ocurre, asimismo, en el caso del préstamo de la voz *oveja*, que adopta las formas más modernas *uwija* o *ubija*, pero que también existe como *uwisa*, *uwish*, *wisha*, que presuponen la forma española anterior a la velarización de la sibilante palatal [oβeʃa]. Para terminar, un ejemplo de morfosintaxis que permite testimoniar la antigüedad del fenómeno correspondiente: en algunos dialectos modernos el plural se forma de manera redundante con las marcas propias del español (-s) y del quechua (-kuna): así, "mujeres" se dice *warmiskuna* (frente a *warmikuna*). Pues bien, en la *Primer Crónica y Buen Gobierno* del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala, escrita a fines del siglo XVI, entre las burlas de que es objeto el quechua, fuertemente interferido por el español, que hablaban los doctrineros, se mencionan justamente estas formas tautológicas e híbridas que, como se ve, fueron determinantes para la evolución del idioma (Cerrón-Palomino 1990b).

6 Final

Espero que este recorrido (que iniciamos acompañados de los jóvenes tallanes que fueron los primeros intérpretes), aunque panorámico y simplificador, haya permitido percibir algunos aspectos de la compleja interacción del español y las lenguas indígenas durante los siglos coloniales en el mundo andino, y situarlos en el amplio horizonte que les es propio. La inercia de los fenómenos históricos nos enfrenta en el contexto contemporáneo a situaciones y problemas que tienen su explicación y su clave en lo que ha sido materia de este texto que ya concluye. El español — a veces un español muy mestizado, a veces muy precario y quebrado — está en vías de lograr la unificación lingüística del mundo indígena andino, situación a la que aspiró el quechua en época prehispánica. Pero el número de monolíngües de lengua indígena es aún alto, los problemas que suscita el bilingüismo en diversos órdenes (p. e. educativos, psicosociales) son graves, las dificultades que plantean las lenguas indígenas para su codificación y elaboración son análogas a las que enfrentaban los

frailes del siglo XVI y del XVII, de modo que los actuales propulsores y responsables de esa tarea se ven ante la urgencia de buscar un compromiso entre lo autóctono y lo prestado, si bien ahora en el contexto de otras premisas y en la perspectiva de otros propósitos y metas. Y sobre todo subsiste la necesidad de que tanto la incorporación a los predios idiomáticos hispánicos de cientos de miles de personas hablantes aún monolingües de lenguas indígenas, cuanto el mejoramiento de la competencia en español de millones de bilingües, sean eficaces pero también respetuosos de la identidad étnico-lingüística. Eficaces, porque el monolingüismo indígena y el bilingüismo subordinado son sinónimos de marginación y atraso; respetuosos, porque al cabo de tantos siglos es deseable que el español sea para esas gentes no una forma de la autonegación y del desarraigo sino una acogedora patria espiritual sin ciudadanos de segunda clase.

Bibliografía

- Acosta, José de [1588] (1954): "De Procuranda Indorum Salute", en: *Obras*. Madrid: Atlas, 389 - 608.
- Balmori, Clemente (ed.) (1955): *La conquista de los españoles y el teatro indígena americano*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Calvi, Maria Vittoria (1986): "Problematica del dialogo nella 'Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España'", en: *Studi di letteratura ispano-americana* 17, 7 - 43.
- (1990): "Visión del Caribe en los cronistas de la conquista de México (Cortés, Bernal Díaz)", en: *Caribana* I, 1 - 12.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (1985): "Panorama de la lingüística andina", en: *Revista Andina* 3, 509 - 572.
- (1987): *Lingüística quechua*. Cuzco: Instituto Bartolomé de las Casas.
- (1990a): "Préstamos, elaboración léxica y defensa idiomática", en: *Allpanchis* (Cuzco) 22 (35/36), 361 - 392.
- (1990b): "Reconsideración del llamado quechua costeño", en: *Revista Andina* 8 (2), 335 - 386.
- (1991): "El Inca Garcilaso o la lealtad idiomática", en: *Lexis* 15 (2), 133 - 178.
- Cieza de León, Pedro [ca. 1550] (1987): *Crónica del Perú. Tercera Parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Cobo, Bernabé [1637] (1882): *Historia de la fundación de Lima*. Lima: Imprenta Liberal.
- Colón, Cristóbal (1976): *Diario del descubrimiento*. Estudios, ediciones y notas de M. Alvar, 2 tomos. Madrid: Ed. del Exmo. Cabildo Insular de Gran Canaria.
- DFSH = Konetzke, Richard (1953 - 1962): *Colección de documentos para la historia de la formación social hispanoamericana*, 3 tomos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Dramas* (1985): = *Dramas coloniales en el Perú actual*. Lima: Universidad Garcilaso de la Vega.
- Franco, Eduardo (1983): "L'indio-lengua della 'Historia general y natural de las Indias' de Gonzalo Fernández de Oviedo", en: *Letteratura d'America* 4 (19/20), 5 - 17.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe [1615] (1980): *El Primer Crónica y Buen Gobierno*, Murra, J./Adorno R. (ed.), México D.F.: Siglo XXI.
- Gutiérrez de Santa Clara, Pedro (1905): *Historia de las guerras civiles del Perú*, 6 tomos. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Haensch, Günther (1984): "La comunicación entre españoles e indios en la conquista", en: *Miscel.lània Sanchis Guarner* 2, 157 - 167.
- Lara, Jesús (ed.) (1957): *Tragedia del fin de Atahualpa*. Cochabamba: Imprenta Universitaria.
- Martinell, Emma (1988): *Aspectos lingüísticos del descubrimiento y la conquista de América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mártir de Anglería, Pedro [1511 - 1526] (1944): *Décadas del Nuevo Mundo*. Trad. de J. Torres Asencio, Buenos Aires: Bajel.
- Marzal, Manuel (1971): *El mundo religioso de Urcos. Un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. Cuzco: Instituto de Pastoral Andina.
- Pizarro, Pedro [1571] (1978): *Relación del descubrimiento y conquista del reino del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Porras Barrenechea, Raúl (1937): *Relaciones primitivas de la conquista del Perú*. París: Imprimeries Les Presses Modernes.
- (1951): *El nombre del Perú*. Lima: Villanueva (2a. ed. 1968).
- Rivarola, José Luis (1989): "Bilingüismo histórico y español andino", en: *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Francfort del Meno: Vervuert, 153 - 163.
- (1990): *La formación lingüística de Hispanoamérica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (1992): "Aproximación histórica al español del Perú", en: *Historia y presente del español de América*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 697 - 717.

- Solano, Francisco de (1975): "El intérprete: uno de los ejes de la aculturación", en: *Estudios sobre política indigenista española en América*. Valladolid: Universidad de Valladolid/Seminario de Historia de América, 265 - 278.
- Terracini, Lore (1959): "Un contraste di lingue in due prospettive", en: *Studi in onore di Angelo Monteverdi*. Modena, 832 - 859.
- (en prensa): "Scontri di lingue nella conquista spagnola", en: *Historia de la literatura española*. Ed. por D. Puccini y Saúl Yurkievich.
- Todorov, Tzvetan (1982): *La conquête de l'Amérique*. París: Seuil.
- Torero, Alfredo (1974): *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Trujillo, Diego de (1948): *Relación del descubrimiento del reyno del Perú*. Edición, prólogo y notas de Raúl Porras Barrenechea, Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ugarte Chamorro, Miguel A. (1961): "Lucha en torno a la oficialización del castellano en el Perú", en: *Sphinx* 14, 101 - 125.
- Zavala, Silvio (1977): *¿El castellano, lengua obligatoria?*. México, D.F.: Centro de Estudios de Historia de México.